

А. С. Худяев

**«Сакральное пространство» и «сакральная география»
как семиотические концепты**

УДК 911.53:39(470.1)+[2-13](045)

В статье в оптике семиотического подхода исследуются концепты «сакральное пространство» и «сакральная география», сущность которых автор связывает с механизмами выражения архаических пространственных образов посредством религиозных ритуальных практик. Кроме того, в тексте представлена типология пространственных ориентаций как особого рода знаков или символов, конституирующих сакральное пространство.

Ключевые слова: сакральное пространство, сакральная география, ориентация, народы Северной Евразии, религиозно-мифологическое мировоззрение, географический образ, знаково-символическая репрезентация, ритуал.

A. S. Khudyayev. «Sacred space» and «Sacred geography» as semi-otic concepts

The article deals with investigation of concepts «sacred space» and «sacred geography» in the optic of semiotic approach. The author relates main point of these concepts with mechanisms of expression of archaic spatial images by means of religious ritual practices. Besides typology of spatial orientations (as a special type of signs and symbols, which constitutes sacred space) is represented in the text.

Keywords: sacred space, sacred geography, orientation, peoples of Northern Eurasia, religious-mythological worldview, geographical image, sign-symbolical representation, ritual

Подробный историографический анализ гуманитарных исследований, в которых так или иначе нашла свое отражение триада «человек – пространство – религия», был осуществлен в работах

британского религиоведа Ким Кнотт (Kim Knott). В результате сравнения все существующие концепции боли отнесены к двум противопоставленным друг другу подходам. Первый подход сформировался в русле феноменологической традиции, уходящей своими корнями в работы Э. Гуссерля, позднего М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти. Ключевым для определения сущности этого подхода становится термин «поэтика», впервые использованный применительно к пространству в творчестве Г. Башляра [1]. Пространство здесь сводится к феноменам человеческого сознания. Второй фундаментальный подход к исследованию связи религии и пространства своими истоками укоренен в трудах М. Фуко, А. Лефевра и М. Серто и может быть определен как социально-конструктивистский. Он связан не с «поэтикой», но с «политикой» пространства. Данный подход делает акцент как на социальном, так и на физическом пространстве, выдвигая на передний план пространственные практики и репрезентации, утверждая значимость власти и производства пространства. Пространство рассматривается как конкретно-исторический продукт человеческой деятельности [26].

Обязательное обращение к каждому из этих, по мнению автора, комплементарных подходов становится частью рефлексии о природе сакрального пространства.

В пределах феноменологического рассмотрения сакральное пространство представляет собой образную реальность в пределах религиозного сознания. Однако, на наш взгляд, обладая атрибутом сакральности, пространство должно рассматриваться в двух модулях в зависимости от того, как мы понимаем сакральное.

Российский религиовед А. П. Забияко, рассматривая различные способы и контексты употребления слов *Sanctus* и *Sacer* в латинской лингвокультурной традиции, обращает внимание на то, что римляне не допускали мысли о семантическом тождестве *sanctus* и *sacer* [5, с. 124]. Если слово *sanctus* воспринималось как качество «неприкосновенности, нерушимости, защищенности высшей санкцией», как нечто «посвященное божеству» [5, с. 124], то есть ориентированное на центр, то *sacer* имело более сложное и неопределенное значение, уводящее «вглубь религиозного сознания». Иногда *sacer* предстает как указание на магическую силу предметов,

свойство, «которое обнаруживало себя как поразительное и непонятное, от которого лучше держаться в стороне». Оно воспринималось как амбивалентное сочетание «значений чистоты, непорочности (как признаков того, что посвящено божеству) и нечистоты, «неистребимой запятнанности», которые были обусловлены причастностью *sacer* к смерти» [5, с. 128].

В значении, близком к латинскому *sanctus*, сакральное (священное) определяется прежде всего в работах М. Элиаде, который связывал с понятием святого принадлежность к космосу, упорядоченность вокруг абсолютного центра, все то, что выражает идеальные основания универсума [25, с. 23].

С другой стороны, к пониманию священного как *sacer* близок целый ряд авторов. С.Н. Зенкин в монографии с говорящим названием «Небожественное сакральное» говорит о «диком» состоянии этой категории. Сакральное рассматривается как «энергия непрерывности, возникающая из фундаментального напряжения между *homo sapiens* и природной средой, откуда он выделился» [7, с. 414]. У Р. Кайуа оно относится «к темным и властным эмоциям, которые тревожат, завораживают, а порой и поработщают сердца людей» [8, с. 145]. Как пишет французский религиовед, «в своей элементарной форме сакральное представляет прежде всего опасную, непонятную, трудно управляемую и в высшей степени действенную энергию» [8, с. 154]. При определении сакрального Р. Кайуа также использует метафору «всемогущего и незримого электричества, которое вызывает почтение и вместе с тем желание собой завладеть» [8, с. 266]. В работах Л. Леви-Брюля священное предстает как «одно из тех, одновременно общих и конкретных представлений вроде представлений о манну, оренда, исила и т.д.» [10, с. 260], которые определяются как всепроникающая безличная и не отчуждаемая сила [17, с. 167]. Примеры размытой неопределенности и амбивалентности категории «сакральное» приводят и этнографы. Г. Н. Грачева отмечает, что, несмотря на популярность в этнографической науке структуралистского метода оппозиций, его достаточно трудно применить, например, для описания традиционных верований нгансан. Здесь «просматривается такое положение, когда ни к одному из

них (мифологических персонификаций. – А.Х.) нельзя применить крайнюю характеристику доброго или злого» [4, с. 47].

Соотношение двух различных пониманий священного как *sanctus* и *sacer* рассматривается и в религиозно-феноменологической концепции Р. Отто, выдвинувшего идею о том, что священное не исчерпывается моральным или рациональным компонентом (что скорее относится к *sanctus*). В нем необходимо искать определенный избыток, который может быть выявлен через операцию исключения из него морального и рационального компонентов. Обнаруживаемое в результате «нуминозное» рассматривается как исходный пункт и подлинное ядро любой религии [9, с. 98]. При этом, как отмечает А.Н. Красников, Р. Отто желает подчеркнуть своеобразие и исключительность религиозного чувства (ощущения нуминозного): «Это – качественно своеобразное, оригинальное, изначальное чувство, причем не во временном, а в принципиальном смысле» [9, с. 102].

Через различное понимание священного (или сакрального) как *sanctus* и *sacer* вырастает и двойное понимание сакрального пространства, функционирующего в качестве образного содержания религиозного сознания. Данный феномен может включать в себя не только общий качественно-дискретный и упорядоченный образ или схему мироздания, но и более размытый неделимый перцептивный и чувственно-эмоциональный компонент. Такие две части должны находиться друг с другом в определенной связи. Описание природы или механизма такой связи можно найти в феноменологической концепции М. Мерло-Понти, согласно которой восприятие определяется как «результат встречи между чувственным миром и воспоминанием» [15, с. 46]. Слово «воспоминание» здесь можно понимать как устоявшийся в традиции упорядоченный образ пространства или «представление» о пространстве, а «чувственный мир» – как содержание перцептивного и чувственно-эмоционального плана. Французский философ поясняет такой подход следующими словами: «Необходимо, чтобы мое восприятие и первичное закрепление в мире являлось мне как реализация некоего более древнего договора, заключенного между «х» и миром вообще, чтобы моя история была продолжением некоторой предыстории, чьи достижения она

использует, а мое личное существование – возобновлением какой-то доличностной традиции» [15, с. 326]. Примерно к таким же выводам приходят и представители когнитивистских теорий пространства. Согласно им, «тесно интегрированные с восприятием когнитивные структуры распознавания («узнавания») образов осуществляют соотнесение перцептивных репрезентаций с прототипами. В результате этого возникает мысленное понимание (т.е. обнаруживается смысл) любого воспринимаемого конкретного события, предмета, места и т.д.» [14].

В критической онтологии Н. Гартмана «пространство наглядного созерцания» (т.е. пространство как образ человеческого сознания) «не является единой категорией. Она изменяется соответственно ступеням познающего сознания: чувственная данность, представление <...>, обоснованное ощущениями и представлениями опыта рациональное понимание» [3, с. 212]. Философ выделяет несколько уровней бытия пространственных образов: «это пространство восприятия и представления, а также родственное им пространство переживания» [3, с. 212].

Уделив большое внимание феноменологическим аспектам сакрального пространства, перед тем как сделать вывод о его природе, следует также кратко рассмотреть этот концепт в пределах второго подхода, указанного в начале статьи.

Кроме плана «наглядного созерцания» сакральное пространство предстает как исторически-конкретная реальность. Начиная с А. Лефевра, пространство изучается как непосредственное человеческое пространство, как продукт, который «создается и воссоздается социумом в процессе экономического и культурного функционирования» [16]. В отечественном религиозноведческом дискурсе не так давно было сформулировано понятие иеротопии. Этот термин понимается как создание сакральных пространств, т.е. исторически конкретная деятельность людей по созданию среды общения с высшим миром. Иеротопия – это процесс осознанного творчества, формирования сакрального пространства при помощи архитектуры, изображений, обрядов, света, запахов и иных медиа [11]. В концепции иеротопии также делается акцент на том, что такое творчество часто носит перформативный характер [12].

Итак, на наш взгляд, священное пространство должно пониматься как нечто, что существует на трех онтологических уровнях, которые мы могли бы соотнести с триадой «основных функций жизни», сформулированной в философском творчестве Ф. Шлейермахера: знание – чувство – действие [24, с. 84].

Первый из них составляют достаточно конкретно схематизированные в коллективном сознании космологические структуры, которые возникают в рамках теологической или мифологической рефлексии. Это своеобразная «идеология» пространства, где оно предстает как качественно-дифференцированная целостность. Здесь четко различаются отдельные области бытия. Космос приобретает черты единства, каждая часть которого несет в себе определенную смысловую и аксиологическую нагрузку, выстраивающуюся в поле фундаментальных мировоззренческих оппозиций.

На втором уровне размещаются живые чувственные и эмоциональные модусы восприятия пространства. Здесь оно носит не дискретный, но континуальный характер, выступая как мирочувствие, а не мироосмысление. В этом контексте не могут быть проигнорированы даже семантически неокрашенные или слабоокрашенные области ландшафта. Важнейшее значение приобретают не религиозные догмы или мифологические универсалии, но живой религиозный опыт.

Наконец, третий уровень, на котором рассматривается сакральное пространство, – это область исторически-конкретной иеротопии, т.е. совокупность формирующих религиозно-культурный ландшафт текстов, развертывающихся в константных объектах и перформативных действиях, которые эмпирически доступны исследователю, могут быть им зафиксированы и интерпретированы.

Именно на пересечении этих трех областей вырастает символическая природа сакрального пространства, а оно само становится объектом семиотического анализа, направленного на обнаружение механизмов выражения религиозных смыслов и чувств, которые сопровождают пространственное восприятие.

Далее следует обратиться и к пониманию другого важного концепта, заявленного в названии статьи. Термин «сакральная география» нередко понимается как область научно-гуманитарного и

философского дискурса. Он определяется как раздел или предметная область гуманитарной географии [19, с. 84], в другой формулировке – как «связанный с изучением особых культурных пространств различного религиозного наполнения» раздел культурной географии. Последняя, согласно М. С. Уварову, возникает лишь в 1930-е годы как отдельное направление в рамках социально-экономической географии [21, с. 7–8]. Однако «сакральная география», на наш взгляд, должна рассматриваться не только как часть научного знания, но и в более широком культурном контексте. Сам термин «география» связан с понятием географического образа, который трактуется как устойчивые пространственные представления, формирующиеся в результате какой-либо человеческой деятельности (в том числе ментальной). Согласно Д.Н. Замятину, географический образ является компактной моделью определенного географического пространства и в какой-то степени может быть отождествлен с географической реальностью [6, с. 14].

Географические представления свойственны различным типам культуры и зависят от контекста специфики их различных областей. Исследование таких представлений может быть обозначено как метагеографическое или геософское в том содержании этого термина, каким наделяет его, например, Дж.К. Райт («геософия» как отрасль наук, в которой исследуются географические знания во всех формах, содержатся ли они в научных по формальным критериям работах или представлены в широком спектре формально вненаучных источников) [27, р. 5].

Определяющим культурным контекстом для формирования именно сакральной географии становится религиозно-мифологическая картина мира, лежащая в основе традиционного типа культуры. В русле традиционалистской философии вслед за Р. Геноном можно определить архаическое представление о земном пространстве как знание, первостепенное по отношению ко всем последующим «географиям», которые есть не что иное, как «простое отклонение и как бы остатки от той истинной («священной» или «традиционной») науки» [2, с. 220].

Сам термин «география», исходя из его дословной этимологии («земля» + «пишу») может быть определен как процесс и продукт

описания (обозначения) окружающего пространства. Таким образом, как метко выразился Ю.М. Лотман, «география исключительно легко превращается в символику» [13, с. 303]. Исходя из этого под «сакральной географией» мы понимаем совокупность способов знаково-символической репрезентации тех образов или феноменов сознания, которые формируются в результате восприятия окружающего пространства через призму религиозного опыта.

Изучение сакральной географии в данном контексте немислимо без исследования типологии знаков и символов, составляющей ее репрезентативный фонд. Вероятно, еще более сложной проблемой является вопрос о том, какой тип можно назвать элементарным минимумом ритуальной коммуникации между поколениями в традиционных обществах.

У Платона, который в диалоге «Тимей» первым сделал пространство объектом философской рефлексии, данная категория метафорически определяется не только как «восприемница и кормилица всякого рождения», но и как некий «третий» фактор, с помощью которого греческий философ надеялся преодолеть пропасть между областями умопостигаемого и чувственного, мира идей и мира вещей [20, с. 9]. Пространство становится опосредующим элементом между планами духовного выражаемого и чувственного выражающего. Здесь без затруднений обнаруживаются сходства с тем положением, которое занимает язык или код в коммуникативном акте. Такое понимание пространства позволяет считать его одним из условий и предпосылок существования знаков. При этом сами механизмы выражения, в сущности, должны иметь пространственную природу.

В результате сравнительного исследования текстов религиозной традиции в архаических культурах различных коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока мы пришли к выводу о том, что в ее ритуальных текстах особую роль в качестве знаков или символов играют пространственные ориентации [22; 23]. Под ориентацией понимается открытая эмпирической фиксации конкретная актуализация пространственного направления, обладающая определенным символическим статусом и являющаяся отражением духовной интенции религиозного субъекта к сакральному объекту,

или установлением отношений между различными объектами. Символическая актуализация направлений может осуществляться различными способами, такими как ориентация жилищ и культовых построек, ориентация останков жертвенных животных, ориентация захоронений, бросание жертвенной пищи, ритуальная стрельба, взгляд, непосредственная позиция человеческого тела.

Сакральное пространство, конституируемое символическими ориентациями, представляет собой систему, в которой функционируют три типа (уровня) направлений. Первый из них составляют солярные ориентации (направления сторон света), которые являются особенно содержательными в символическом отношении и обладающими устойчивым семиотическим статусом. Во всех традиционных культурах солярные ориентации составляют ядро так называемой «парадигмальной модели» сакральной географии. А. В. Подосинов по отношению к солярным ориентациям писал следующее: «Пространственные представления в своей ориентационной части явились основой символической классификации, которая пронизывала все сферы жизни человека и в которой на четыре страны света и центр накладывались как на матрицу символические ряды элементов, цветов, времен года, животных и т.д.» [18, с. 400].

Ко второму типу относятся ориентации на конкретные наземные объекты, с которыми субъект потенциально может вступить в непосредственный контакт. Такие ориентации можно разделить на две разномасштабные перспективы. Первую можно определить как *географическую*. В рамках ее функционируют ориентации на священные места и объекты, которые обладают качествами неподвижности и инаковости, образуя тем самым сакральные центры, вокруг которых организуется пространство. Ориентации на такие места (актуализируемые, например, в движении к ним или вокруг них) являются частью этой организации. Вторая перспектива более локализована, ее можно определить как *топографическую*. О ней идет речь, когда ориентацией маркируются отношения внутри одного локуса или сравнительно небольшого пространства, где субъект и объект могут потенциально быть втянуты, например, в зрительный контакт. Такие ориентации могут обнаруживать себя, например, в магических ритуалах, связанных с охотой или войной. Здесь указа-

ние в направлении на видимый объект является средством магического влияния, символизирует определенное действие в отношении животного или врага.

К третьему типу относятся так называемые окказиональные или «случайные» ориентации. В бесписьменных архаических культурах существует особый тип гадательных практик, осуществляемых с целью определения направлений, в которых следует искать пропавшее имущество, промысловую добычу, место для новой кочевки и т.д. Такие ориентации отличаются от описанных выше тем, что здесь в процессе обозначения участвует не сам человек, но некая иномирная персонификация, и сам вектор ориентации идет не от профанного неосмысливающего себя субъекта к сакральному осмысливаемому объекту, а наоборот – от области сакрального в область утилитарного.

Использование представленного ориентационного подхода позволяет рассматривать пространство одновременно в его константном и динамическом модусе бытия. Константный выражен ориентациями первого типа и в рамках географической перспективы второго. Динамический находит отражение в третьем типе и иногда в топографической перспективе второго. Можно также отметить, что направление (ориентация) как форма организации пространства может быть не только включено как элемент «неподвижных» текстов, но и относиться к перформативным «подвижным» способам выражения религиозных отношений. При этом совокупность ориентаций позволяет пространству одновременно сохранять как дискретный, так и континуальный вид.

В завершение статьи следует отметить, что пространственные ориентации как особый тип символов продолжают существовать и вне архаических бесписьменных культур. Даже в тех областях современности, которые принято считать свободными от религии, они продолжают конституировать собой культурное пространство. Данный феномен прослеживается, например, в особом способе «немецкого приветствия» («Deutscher Gruß») в 30–40 гг. XX века. Довоенная и послевоенная кинохроника запечатлела картины народных масс, с особой эмоциональной (почти религиозной) настроенностью обращающих руки в сторону своих лидеров. Символиче-

ский характер носили и ориентации в конструкции советских послевоенных монументов. Так, считается, что памятник советскому солдату в г. Мурманске (прозванный в простонародье «Алешей»), направлен именно в ту сторону, откуда больше 60-ти лет назад наступали немецкие части. Пространственная ориентация в данном случае предстает как один из механизмов формирования исторической памяти.

1. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

2. Генон Р. Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. М.: НПЦТ, Беловодье, 2004.

3. Горнштейн Т. Н. Философия Николая Гартмана (критический анализ основных проблем онтологии). Ленинград: Наука, 1969.

4. Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX вв.). М.: Наука, 1983.

5. Забияко А. П. Топография священного // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 123–137.

6. Замятин Д. Н. Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М.: Аграф, 2004.

7. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.

8. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.

9. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007.

10. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Коллективные представления в сознании первобытных людей и их мистический характер. М.: КРАСАНД, 2012.

11. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория, 2009.

12. Лидов А. М. Византийский мир и пространство перформативного // Перформативное в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2011. С. 5–16.

13. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2010.

14. Меркулов И.П. Когнитивные особенности архаического мышления. URL: http://iph.ras.ru/elib/Prot_discurs_4.html (дата обращения: 10.04.2015).

15. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб: Ювента; Наука, 1999.
16. Мошкин М. Пространство как социальный продукт. Теория спатIALIZации Анри Лефевра. URL: <http://www.arcto.ru/article/1574> (дата обращения: 10.04.2015)
17. Петрухин В., Полинская М.О. О категории сверхъестественного в первобытной культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Восточная литература, 1994. С. 164–179.
18. Подосинов А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.
19. Терехин Н. М. Геософия и сакральная география как проектно-ориентированные направления исследования в области этнокультурологии народов Северной Евразии // Вестник Северного Арктического федерального университета. 2012. № 1. С. 80–87.
20. Торранс Т. Ф. Пространство, время и воплощение. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.
21. Уваров М. С. Культурная география в культурологической перспективе // Международный журнал исследований культуры. 2011. № 4. С. 6–18.
22. Худяев А. С. Сакральная география как система ориентаций в этнокультурном ландшафте ненцев // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2012. № 6. С. 129–133.
23. Худяев А. С. К разработке концепции ориентационной структуры священного пространства // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2014. № 6. С. 71–77.
24. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирующим: Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.
25. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
26. Knott K. Religion, Space, and Place (The Spatial Turn in Research on Religion) // Religion and Society: Advances in Research. 2010. № 1. Pp. 29–43.
27. Wright J.K. *Terrae Incognitae: The Place of the Imagination in Geography* // Annals of the Assosiation of American Geographers. 1947. Vol. 37. Pp. 1–15.